

## יופיה של אישה: לתולדותיה של המיסטיקה היהודית

א

באחת מאנגרותיו של ר' דוד ממאקוב התנסח אחד ההבדלים העיקריים בין החסידות ובין הממסד הרבני בחריפות ובהירות מיוחדות: החסידים מתוארים כמי ש"מואסים בתורת ה' ומינות נורקה בה באמרם כי לימוד גמרא הוא קליפה, הולכים וכסלים בשיחה בטילה באמרם כי ההולך בשוק ומסתכל בנשים ומעלים מחשבה להשי"ת, כזה עוברים לה"<sup>1</sup>. למרות הניסוח הבוטח וההנמדה בין התפיסה הנורמטיבית של לימוד תורה כמרכז החיים החתיים ובין ה"מינות" שמצאה את ביטויה אצל אנשי "הכת" הרי שעיון בתאורה של החסידות בידי אחד ממחנניה החריפים עשוי ללמד, כי החדשנות שמיוחסת לטענות החסידים קטנה בהרבה ממה שאפשר לחשוב בקריאה שטחית של הדברים. ר' דוד מונה בשם מצינת את הטענה ש"לימוד גמרא הוא קליפה", אך טיעון קרוב במקצת לטיעון זה מצוי זה מכבר בקבלת האר"י<sup>2</sup>, ולהפיסה זו שורשים מוקדמים יותר בשכבה המאוחרת של ספרות הזוהר.<sup>3</sup> ייתכן, כי לא הגישה ללימוד הגמרא אלא המסקנה שנגזרה ממנה – שיחה בטילה והסתכלות בנשים – היא שעוררה את כעסו של המתנגד. הרי גם האר"י גרס כי העיסוק בהלכה דומה לשביית הקליפה, אך הוא פנה לסוג אחר של לימוד, ולא שכר את המערכת הנורמטיבית שהעמידה את הלימוד כערך עליון. אבל גם טענה זו איננה פותרת את התמיהה: תרי האר"י עצמו גרס כי שעה של התבודדות עולה בערכה על

1. גרס אצל מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים, לתולדות הפולמוס ביניהם, ירושלים תש"ל, ב, עמ' 235. הלשון תמוזה במקצת, בייחוד במעבר הכלי מוסבר ליהודי ושוב לרבים. וראה עוד שם, ב, עמ' 115.
2. ראה פיר עין חיים, הנהגת הלימוד: "עסק ההלכה הוא ליסב את הקליפה".
3. ראה י' תשבי, משנת הזוהר, ירושלים תשכ"א, ב, עמ' שעה-שעה: א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, בעריכת י' הקר, תל אביב תשל"ו, עמ' 545-550.

מכבר במסורות היהודיות השונות הוא שאלה מרכזית, שמחקר החסידות לא נתן את הדעת עליה. דומני כי סוגיית האונן ויותר ויתר ככל שהזמן חולף ומצטברים רעיונות שונים היהודית, אך היא חשובה יותר ויותר ככל שהזמן חולף ומצטברים רעיונות שונים באוצרות התרבותיים העומדים לרשותה של הנעיה מאזרחית יותר.<sup>6</sup> ככל שהזמן חולף עולה חשיבותן של מלאכת הבריה ושל יכולת שילובם של החומרים שעברו את מסנת הבריה. כך נוצרים מודלים אשר מארגנים רעיונות שונים כמבנים שיעצבו את סוגי המושבה ודרכי הפעולה.<sup>7</sup>

ברצוני להתרכז בהמשך בניתוח של דיין על ההתבוננות באישה המצויה אצל ר' זאב וולף מוויטומיר מתוך הזווית שהציעתי לעיל. דומני כי דרכיו של ההלמיד של המגיד ממזריץ' תואמים במידה מסוימת את תיאורו של ר' דוד ממאקוב, וחושפים טפח מתהליך ההתוותה של החסידות.

## ב

כפרשת חיי שרה פותח ר' זאב וולף בדין על יפי האשה כמטפורה לשעשוע שהקב"ה מקבל מהעולמות שברא, המשולים לאישה; תפיסה זו הוא מביא בשם המגיד ממזריץ'. בהמשך הבנה אלגורית זאת של יפי האישה הוא מצטט מעשה שאודע בצעירותו של מורו.

ושמעתי מהמגיד זצלה"ה כשהיה מלמד בכפר א' וישב שם בזוית אחת ובא ארן אחד עם פרוצי' אחת יפת תואר וכגילוי הלב עם מקום הדדי' כמרג' והסתכל פתאוי' בלתי מתכוין ועלה צער בלב עז למאד. ואוי החחיל למאוס ברע בזה האופן: אשר תחלת בריאותה מזרע האב והאם ממאכלי' המאוסים שמהם נמשך לה הויפי האוד' והלובן. ומאין נמשך זרעי' המאוס' ומגועלים כמו נחשים ורקות וכדומה שהמה מאוסי' ביותר ומזה נמשך הזרע והבל הויפי והנוי שלה להיות שנמשך מדבר מאוס כזה. עד שהחחיל להקאוי' בפניהם. אז צוה האדון לגרש אותו החוצה. והנה זה תכלית הרק.<sup>8</sup>

6. על סוגיית אונן החומר בחסידות ראה גם מ' אידל, "ארץ ישראל הוא חיות מהכורה כ"ה – על מקומה של ארץ ישראל בחסידות", בתוך א' רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, ירושלים תשי"ח, עמ' 256–258.

7. ראה אידל, חסידות, עמ' 45–145.

8. אור המאיר, ניר-ירוק תשי"ד, דף סז ע"ג. וראה את דברי התפרס יותר בתושא זה שם, עמ' 61–64.

לימוד רב.<sup>4</sup> מאידך גיסא, כפי שנראה בהמשך, גם יושב קרנות ומסתכל בנשים עשוי להגיע למעלה דתית עליונה, וזאת לפי ספר מוסר שאיש לא חלק עליו, הוא ספר ראשית תבנה.<sup>5</sup> ללמדנו, כי אפשר אמנם להעלות מקורות חסידיים קרובים למרי לטענות שר' דוד ממאקוב מאשים, ככל הנראה בצדק, את החסידים; אך סביר להניח, כי ההצטברות של המוטיבים הנפרדים יחד בפרקסיס קבוצתית – יכרת – היא שהפכה את הפרטים התמימים לכלל מסוכן.

ויסוין זה של קריאת משפטו של המתנגד הירוע – משפט ברור לגמרי כשלעצמו – מעלה שאלה לגמרי לא פשוטה לגבי הבנת החסידות כתופעה ורחוקה וכתוצאה. האם על התוקרים לבלוש אחר מקורותיה של החסידות כמעשים ובהגות, וכאשר ימצאו המקורות תוכן התופעה עצמה, או האם החיפוש אחר החשונות המתבטאת והחירושיים שבמהגות הוא המפתח המתודולוגי להבנתה של התופעה המיסטית הזאת? לדעתי שתי הגישות הללו – הכלוש אחר מקורות והניסיון להגדיר את תחידוש הרעיוני או המיסטי – נחוצות, אך אין כוחן לענות על השאלות המעניינות ביותר בכבר מהותה של החסידות. אם הצעתי לעיל נכונה, הרי לא דבר האר"י על היעסוק בגמרא כקליפה שיש לשבורה ולא חזורים שהובאו בספר ראשית תבנה על ההבונות ביופיה של אישה עורר תגובה שלילית כלשהי; אך דומה שההכבחה בהגות, בדיבור וכמעשה היא שיצרה מבנה בעל משמעות חדשה אשר עורר את תגובתם של המתנגדים. אנסח את דברי בצורה אחרת: רעיונות עשויים להיות מוכנים בצורות שונות בהקשרים רעיוניים רחבים יותר, וללא הבנתם של ההקשרים הרחבים יותר נתגים הרעיונות הפרטיים להתפרש כדרכים שונות. במקרה דלעיל הצגת ההסתכלות באישה כשלעצמה והבקורות על לימוד הגמרא כשלעצמה לא עוררו כל קושי, אך שילובן של שתי עמדות אלה יצר מבנה חדש, שהייתה לו השראה על חוגים רחבים יותר מחד גיסא ועורר תגובות חריפות מאידך גיסא. במילים אחרות, נוסף לחשיפת מקורות ולניסיון להעלות את החידוש הרעיוני הרי הבנה של ההסתכלות של רעיונות שהיו כבר כנמצא עשויה להיות ביטוי לחדשנות החשובה יותר מכל רעיון חדש פרטי. לשון אחר: ארגון החומר שהיה כנמצא זה

4. "ההתחדדות... מועיל לנפש שבחטיית מהלמוד". מנוטט אצל ר' אליעזר אויכרי, ספר חרדים,

ירושלים תשמ"ד, עמ' רנד; רי"צ ורבלובסקי, ר' יוסף קארן, בעל הלכה ומקובל, תרגם יאיר צורן, ירושלים תשי"ז, עמ' 73–74; אידל, קבלה וברואית, עמ' 172. על הניגוד בין לימוד והתבוננות מיסטית ראה שלום, דברים בגו, עמ' 337.

5. שער האהבה, פרק ד; ראה אידל, שם, עמ' 137 ואילך, והערות 38 לקמן.

ללמדנו כי הנימוק החז"לי איננו מספק, והמחבר מתפש פירוש מעמיק יותר. ואלה דבריו של ר' זאב וולף בהמשך:

אמנם יתפרש על פי דרכינו כי רבי עקיבא ראה את היופי שלה שהווא בתכלית היופי עד מאד. והתחיל להתבונן בשכלו מאיזה מקום נמשך נוי ויופי כזה בעולם. הלא היופי והנוי נמשך מהשכינה שהיא הנקראת היפה בנשים<sup>11</sup> והיא דמות לכל דמויות נסתות בה ועיקר היופי והנוי הוא מורא' הגוונים שא"ל<sup>12</sup> סוד ג' קוץ חג"ת<sup>13</sup>, אבהן דעלמא המרא' בחי' גוונם באמצעו התלבושת השכיני. והנה אם מגיע תועלת מהתפשטו' גוונים שיש הונא' מזה להבורא ית' בוראי טוב, כי מעלה אותם לשורשם. אכן, באם שהווא רואה התפשטו' ממוקום גבוה ורמה למקום נמוך כזה הקליפיו' ועפרינו'. ועל כזה רואי ככה ר"ע על האי שופרא שומשך ממוקום גבוה גונוי' איש"ל שבמדות. תג"ת עתה בלי בעפרא גוף טמא ועפריות, בלתי תועלת צד הונאה לכורא עולם מיופי הנ"ל.<sup>14</sup>

ר' עקיבא מתואר כאן כמי שפונה בפעולותו השנייה, "השחוק", אל המקור העילאי של היופי, מערכת הספירות והשכינה. כאן יש שינוי ודיקלי בהתייחסות ליופי: הוא מויעלה לדרגה של השתקפות הכחות האלהיים. במילים אחרות, בעוד שבשלב הראשון פונה ר' עקיבא, וכמוהו המגיד מזוויץ', אל החומר כדי להמאס את היופי, עתה פונה החסיד אל האלהות כדי להביץ את עצם הימצאותו של היופי בעולם. אישה יפה אינה אלא השתקפותה של השכינה, וכראותו אישה יפה – גם אם היא עוברת עבודה זרה – עשוי האדם, לדעת ר' זאב וולף, לתפוס כמראה היפה שלה את אחד המראות הנמצאים בשכינה, המקפלת בתוכה את כל "הדמויות", דהיינו את כל המראות היפים.<sup>15</sup>

ר' עקיבא מתואר כאן כמעין פילוסוף אפלטוני; הוא "מתבונן בשכלו" ועולה מז

11. ראה שיר השירים א, ה; ט, ו, א.  
12. ראשי תיבות של שחור אדום לבן. על הגוונים ראה גם אור המאיר, דף רצ"ג-ע"ד.  
13. ראשי תיבות של חסד, גבורה תפארת, שהם אברהם, יצחק ויעקב. והשווה גם אור המאיר, דף רסח ע"ג.

14. שם, דף טז ע"ג-ע"ד.

15. הגדרה זו של השכינה מצויה בספר הוזהר, א, דף פח ע"ב; צא ע"א. רואה E. Wolfson, "The Hermeneutics of Visionary Experience: Revelation and Interpretation in the

Zohar", Religion 18 (1988), pp. 314-315.

אני מניח כי המעשה אירע בצעירותו של המגיד הגדול, אשר מתואר כאן בתפקיד הצנוע של "מלמד כספר". אני מניח כי מדובר בשלב שלפני פגישתו עם הבעש"ט והשתלבותו בתבונה חסידית וקבלת צורות התנהגות שתאפיינה את התנועה החסידית בהמשך. עיקר המסל של המעשה הוא, שיפי האישה עשוי להוות פיתוי ויש לנקוט תגובה אשר תשחרר את האדם הדתי ממשכתו אל גופה של האישה. ר' דב בער סיפר כי התחקר במחשבתו על תהליך היווצרותו של היופי הנשי, ומצא שראשיתו בורע שנוצר ממאכלים מאוסים. מדובר כאן בפירוק היופי לגורמים שמהם תהווה והדגשת אופיים השלילי, וזאת כדי לגרום להקאה ולהסתלקות מן הזירה המסוכנת. לפנינו מצב הפוך לזה שתואר ר' דוד ממאקוב: אישה יפה מזהמנת לו לר' דב בער באקראי, אך הוא נמנע מכל התבוננות בגופה, ותחת זאת פונה אל ידיעותיו בתולדות היווצרותה כדי להמאסה בעיניו. עבודת הקודש כאן היא התודקנות יזומה, ופעילותו המתשתבת מכוונת אל היסודות הגופניים והריאשוניים ביותר. דומה כי המעשה איננו רק סיפור בעלמא או התנהגות חריגה; לפני הקטע המצוטט כותב ר' זאב וולף: "כי אנו רואים בנודמן לאדם שרואה ומסתכל בפני אשה פתאם בלי מחסוין, אזי ורקו ונמאס בלבו שלא יבוא חי"ו לידי הרהור"<sup>9</sup>. ללמדנו שתגובתו של המגיד נחשבה חלק מורומה התנהגותית שנים רבות לאחר המעשה, גם לאחר שהחסידות החלה להגבש ואף לאחר מותו של המגיד, עשורים מעטים לפני כתיבתה של האיגרת של ר' דוד ממאקוב. המתארת גישה התפוכה לזו שמצאה את ביטויה כאן. בשתי המובאות שהבאנו לעיל מופיע מוטיב הרוק, המצעה את היחס השלילי ליפי האישה. מוטיב זה מוצג בידי המחבר החסיד כחלק מתגובתו של ר' עקיבא למראה יופייה של אשת טורונטורופוס,<sup>10</sup> תגובה שכללה רוק, צחוק וכפי. חרוק מציינ את שלב הדחייה; גם בהלמוד מזכיר ר' עקיבא לעצמו את מוצא האישה מטיפה סרוחה. ואילו הצחוק מנומק שם כתגובה להכרתו כי אישה זו תתגייר. אולם בעוד ששלב הדחייה של ר' עקיבא התקבל אצל המגיד בהרחבה מסיימת, הפירושו ל"שחוק" של ר' עקיבא הוכן אצל ר' זאב וולף בצורה מסובכת יותר.

5

המחבר החסיד איננו מסתפק בתפיסה החלמדית, הגורסת כי ר' עקיבא צפה ברות הקודש את גיורה של האישה. תפיסה זו מאופיינת במילים "צריך באמת תבנה".

9. אור המאיר, שם.

10. עבודה זרה כ ע"א.

התחקות על שורש הרברים. לפנינו שילוב מעניין ונדיר למדי במיסטיקה היהודית – אך בולט בראשית החסידות – של פעילות קונטמפלטיבית ותוצאה תאורגית מבלי להדקק לקיום מצווה כלשהי.

מטבעה של הפעילות הקונטמפלטיבית המבקשת לעלות את הפרט למקורו, שהיא מכטלת במידה רבה את ייחודו ועצמאותו של פרט זה. במקרה שלנו גורמת הפעולה הראשונה לביטול היופי מתוך הכרת מקורו השפלי, ואילו לפי הדרך השנייה הופך יפי האשה להשתקפות של יופי נשגב ומקורף יותר – יופייה של השכינה. מכאן שהאשה היפה אינה אלא מקרה אחד מני רבים של יפי השכינה העליונה, בדיוק כפי שאישה בוכה עשויה להיחשב בחסידות לכיטוי של סבל השכינה בגלותו,<sup>20</sup> והיטב לכטא מצב זה המגיד ממוזרף בדיון אחד על היופי:

...שע"י זה שראה רחל זו, נדבק יעקב כרחל העליונה שכל היופי של רחל זו התחננה באה מהעליונה... "בנות ציון"<sup>21</sup> ר"ל למשל יופי של האשה וגשמיות של זה היופי קורא בנות ציון כלומר שהוא רק ציון וסימן ליופי שלמלצה, ששורה עליה ניצוץ של יופי מעולם התפארת כ"י [=כנסת ישראל]. ואין אדם רשאי לדבק ביופי זה התחנות אלא אם באה כנגדו פתאום, יש לו לדבק ע"י יופי זה ליופי של מעלה וזהו שאמר במלך שלמה ר"ל היופי זה של האשה רק ציון וסימן שבמלך שלמה ר"ל הקב"ה.<sup>22</sup>

ללמדנו, כי עיקרה של הפעילות המתכוננת בעלייה אל המקור ולא בהפכת אופיו של היופי או בהפקת תענוג ממנו. כיוון שהפעילות התאורגית בעלת האופי התאוצנטרי היא מטרתה הסופית של העשייה המיסטית, אין להעכב כלל על היופי התחתון. אולם במובאה האחרונה, כמו ברברי ר' זאב וולף, הופעה הפתאומית של אישה עשויה ליצור הזדהות של שימוש ביופי זה לצורך התעלות. כאן נוצר שלב ביניים בין האיסור להסתכל באישה, כפי שראינו בתלמוד וכמעשהו של המגיד בצעירותו,

20. ראה שם, עמ' 332 הערה 67.

21. שיר השירים ג, יא.

22. מגיד דבריו ליעקב, מהדרות רבקה שי"ץ-אופנהיימר, ירושלים תשל"ו, עמ' 29–30. קטע זה

הופיע על ניסוחיו של ר' אהרן הכהן מאפטה, אור הגנוז לצדיקים, זולקווא תק"ס, דף י ע"א. וראה גם בצוואת הרי"ש על ההסתכלות ביופייה של אשה יפה; שם יש איסור מובהק. נראה שמקור זה בצוואת שני מורלים הנמצאים אצל ר' זאב וולף בנפד: תחילה צריך לחשוב שאם תאשה ממה חיופי ייעלים, ואז להגיע למסקנה כי "שורש היופי הוא כח אלה" (צוואת הרי"ש, סימן פו). והשווה עוד למגיד דבריו ליעקב, עמ' 186: אור האמת, ד"צ, בני ברק תשכ"י, דף ז ע"ד.

המצאות החומרית אל מקור היופי בעולם העליון.<sup>16</sup> לפנינו מקבילה לסגנתו של ר' דוד ממאקוב, הגורס כי העלאת המחשבה לבורא שמתרחשת אחר ההסתכלות באישה היא עבודת הבורא. מן הראוי להדגיג את שתי הנקודות המרכזיות בדברי המתנגד על החסידים, שיש להן מקבילה אצל ר' זאב וולף: העלאת המחשבה מתר גיסא ועברת הכורא מאירד גיסא. אין ספק כי הפעילות הראשונה היא גלגול מעניין של ההתבוננות מבית מדרשו של אפלטון, ונדד נחזור לנשוא זה בהמשך. אולם הנקודה השנייה אין לה מקבילה בהגותו של אפלטון; שם האלוהות היא סטטית, ואין לה כל זיקה להתבוננותו של הפילוסוף או להיעדר ההתבוננות. במיוחד ברור בדברי ר' זאב וולף, כי הבורא נהנה או משתעשע מן היופי הארצי כאשר המיסטיקנים מגלים את מקורו העליון ומחזירים אותו למוצאו. תפיסה תאורגית זו מצויה גם היא בשם המגיד בהקשר המוכיח שהכאנו לעיל:

שמעתי מהמגיד זצלה"ה שה"י אומר: אין אשה אלא ליופי<sup>17</sup> פ"י כל העולמות בכלל לא נבראו כ"א שיקבל הקב"ה שעשועים ממדרגות תחתוני שנק' אשה להיות בח"י מקבל הארה ממנו ית'... שעלה ברצונו הקדום השעשועים שיקבל מהצדיקים.<sup>18</sup>

ללמדנו, שלפניו השתלכותה של תפיסה קונטמפלטיבית ממקור פילוסופי בתפיסה תאורגית, וכך נוצר מבנה השונה משגיי הפיסת הללן. ההבוננות האדם אינה עניין של שלמות אישית בלבד, אלא יש לה מטרה נשגבה הרבה יותר: לגרום הנאה לבורא עולם. בדרך כלל המעשה התאורגי נגמלם באמצעות קיום המצוות כוונה או אף ללא כוונה. התאורגית בקבלה ולרוב גם בחסידות היא תופעה שאני מציע לכנותה נומיסטית.<sup>19</sup> אולם כאן האמצעי לגרימת התוצאה התאורגית הוא הכנה, התבוננות,

16. השווה במיוחד אור המאיר, דף יב ע"א על שרד, שעלה נאמר כי הכול סוכין ביופייה: "בח"י יופי השכינה המשיגין בגשמיי לה להבין יופי העליון הרחני מן הגשמיי". השווה לקמן הערה 35. על יופייה של שרד ראה גם שם, דף יא ע"ג–ע"ד. סביר להניח כי ריענות אלה נודעו כבר אצל הבעש"ט; ראה ר' מנחם נחום מצ'רוביל, ספר מאור עינים, ירושלים תשל"ה, עמ' ו–ז, צד.

17. תנעת לא ע"א.

18. אור המאיר, דף טז ע"ג. השווה גם שם, דף יז ע"א: "אין אשה אלא ליופי – בח"י שיקבל הכורא ב"ה עם ישראל קורבו תוספי תענוג ושעשועיי". ראה גם ברף קלד ע"א. על האופי הקוסמי של ההתבוננות ומציאת האל בעולם אפשר ללמוד מכמה דיונים בספר שבהם נזכרים אותות החכמה, ביטוי שמקורו בספר חובות הלבבות של ר' בחיי אבן פקודה. ראה אור המאיר, דף יא ע"ג – יב ע"ב.

19. ראה אירל, היבטים חדשים, עמ' 92–93.

והתקוות נפשו של איש הישראלי בעבודתו ותורתו ומעשה המצוי הכל עבור צורך גבוה לעשות נחת רוח ליוצרו ולתקן זי"ה<sup>25</sup> אשר זה עיקר תכלית עבודת האדם בעוה"ז וכלליות התורה ומצות הכתובים בה כל עיקר אינו כי אם תקון דמ"ץ<sup>26</sup> כמ"ש הכתוב (משלי ט, א) "הצבנה עמדה שבעה"..." וע"ש שבעה עמודי של תורתנו הקדושה יכול המשכיל לתקן אותם להעלות ל"שורשם ולמקור".<sup>27</sup>

מהי האונטולוגיה המשקפת כאן? בניגוד להפיסה האפלטונית או הנאופלטונית, שלא ראתה ברע ישות העומדת בפני עצמה – ומשום כך אפשר היה לראות באישה שלב שבו הצורה והחומר משתלבים, ללא כל קונוטציה דמונית – הופעתם של המונחים ניצוץ וקליפות מלמדת על תמונת עולם שאינה משתלבת יפה עם הגישות שהיאתי לעיל. הניצוץ אינו האצלה של כוח עליון שזיקתו עם המקור לא נותקה, ומשום כך אפשר לעלות באמצעות שלשלת החוויה הגדולה אל ראשית החוויה; הניצוץ הוא שבר אלוהי שנופל אל תהום הרוע, ויש לגאול אותו. האישה היא מפגש בין האלוהי והקליפה. הפרדה ביניהם היא מעשה תיקון, שבא להתגבר על הנפילת, שהיא אפשרית בשל האונטולוגיה הדואליסטית. גם כאן התפיסה ההואצונית ברורה: החיים הדתיים סובבים סביב ציר התיקון. אולם עתה מתוארת הדרך להשגת התקונונים: תורה ומצוות. זוהי תאורגיה קלסית נוסח האר"י. במקומות רבים בספר חזון ר' זאב וולף על המטרה ההאולוגית הגאלית של בנייתה של קומת השכינה.<sup>28</sup> במידה מסוימת אפשר לדבר על החזרות היופיי שנופל בקליפת אל מקורו וכתוצאה

25. י' ימי הבניין, דהיינו שבע הספירות התחתונות.
26. כנראה יש לתקן לזמ"ז, דהיינו המחשבות. זרות.
27. אור המאיר, דף טו ע"ד. השווה גם שם, דף ז ע"א: "להעלות הכל אל השורש אותן הנוצרי השוכני במדרגה הנמוכה". למקור לוריאני מעניין להפיסה זו ראה ר' חיים ויטאל, ליקוטי תורה, טעמי מצוות, ירושלים תשל"ב, דף קה ע"ב, על פת תואר: "שאם השוקק בה ואינו כ"א ניצוץ קדושה המעורב באומה זו נמצא ממנו כהתית היא ניצוץ הנוגע לשמה זה האיש לכן חושק בה... אפשר שיגמבך הטוב שבה וידחה הרע ותכנס האשה אל הקדושה והתגויר". בעור שוויטאל מדבר על שינוי אוניטי באישה, ללא כל פעילות מחובנת, הרי בהסדרת האישה אינה משתתפת, אלא המיסטיקון מעלה את מחשבתו אב הסתכלות בה. בכל זאת חשוב לציין את הנימה הקשורת קטע זה לחסידות מבחינה אחרת: האישה נחשבת לישות השייכת לנשמת האישי. תפיסה זו, העוסקת בניצוצות השייכים לנשמת הצדיק, נחשבה בעיני יוסף אויס חסידים, לחסידות דוקא. השווה לסקט אחר שנובאה מקדים את החסידות ואשר צוטט בירי חסידים, והוא גורס תפיסה דומה, אצל ר' אליעזר צבי מקומרנו, זקן בית, ירושלים תשל"ג, עמ' קעה, שנידון אצל אידל, חסידות, עמ' 375 הערה 130.
28. אור המאיר, דף יז ע"ב, כה ע"ג, קפ ע"ג, רל ע"ג, רספ ע"ג.

ובין הטענה של ר' דוד ממאקוב ברב היציאה לשווקים כדי להכונן באישה. הגישה הפילוסופית הקונטמפלטיבית בעלת המגמה האנתרופונטונית הניחה מקום מסוים להתחלת הולך של התבוננות ביופיה של אישה, אך הגישה האורוגית-האונטונית ניסתה לנסח אפשרות זו. אפשר למצוא גם בחסידות את המחה הרווח בפילוסופיה שביז המורגה המורשבל, כך, למשל, גורס ר' יצחק אייזיק יהודה ספרי מקומרוז כי קיימת סכנה גדולה "שלא ישאר חלילה במורגה"<sup>23</sup>.

ברצוני להתייחס להופעת התרבה פתאם במוכאה זו ובמקומות אחרים בהקשר דומה. האם זהו מקרה בעלמא שמאפשר לחסיד להעלות את מחשבתו לברוא כאשר מזדמנת לפניו אישה יפה, או האם יש פתח להכנה כי אפשר לסייע למקרה בכך שהאדם הולך לשוק, כדברי ר' דוד ממאקוב על החסידים? הניסוח המקדים לחיבה זו, האוסר את הדבקות ביופי התחתון, אינו מוציא מכלל אפשרות יזמה להיקלות קצרה אשר תאפשר מהלך של העלאת המחשבה.

מעניין לציין כי כדיון אחר, שגם בו נזכרת אישה, מתאר ר' זאב וולף את החיפוש המיסטי בעקבות שיר השירים כמתחשה בשווקים וברחובות: "גם שם אבקשה... שאהבה נפשי להעלות ולהגביה אותה לשרשם וזהו פשוט נבלתי בשוק".<sup>24</sup>

#### 4

נעבור עתה למרכיב אחר של תפיסת המגיד ומלמיד ר' זאב וולף את יופייה של האישה. כדינינים לעיל ההיבט המתבונן, המטוגל לעבור מן הגשמי אל הרוחני, וראינו שפעולה זו גורמת להנאה אצל הכורא. היבט אחר של ההאורוגיה המופיע בהקשר למוכאות שדנו בהן לעיל הוא ההיבט של העלאת ניצוצות מביח מדרשו של האר"י. כמובאה מספר מגיד דכריי ליעקב הופיע המונח ניצוץ כמצוין את שכינתו של היופי בתוך גוף האישה. מונח זה נמצא בהקשר דומה גם אצל ר' זאב וולף: ר' עקיבא ככה כיוון שהביץ את פלייתו של היופי, ואזי הוא העלה את הניצוץ המלובשים בה מאיזה מקור נמשך נוי יופי שלה וממילא הוכרחה להגוייר והיינו העלאת ניצוץ מקליפות. כלל העולה שכל מנמת

23. ספר נוצר חסד, ירושלים תשמ"ד, עמ' כב. לדעת צדק ג' שלום בבקורותיו על גישתו של בובי, שהגיש את הגישה "הקונטרסית" של החסידות; ראה דברים בגו, עמ' 371-376, ובייחוד את הקטע מדברי ר' זאב וולף מדיטומיר המצוטט בעמ' 376.
24. אור המאיר, דף כה ע"א; שם מדובר על העלאת האותיות וצירופיהן. אני מקווה להקדיש עיון נפרד ליסודי המיסטיקה והמגדה הלשונית, שהיא סוגיה מרכזית בחיבור זה. ראה לקמן הערה 55.

אמביוולנטי לשימוש בכוונות האר"י, ומתוך הסתמכות על הכעש"ט הוא מנסח תפיסה אמוציונלית יותר לכוונות בתפילה.<sup>31</sup> ללמדנו שוב, כי המודל השני הוא השלב העליון בעבודת הכוונות. אם כך הדבר, הרי שאפשר לדרג את המודלים כמונחים של סוגי ספרות שמשם הם נגזרים: המודל הראשון עיקרו איננו סוטה מן הספרות הרבנית; המודל שבא אחריו מבחינה הירארכית מקורו בקבלת האר"י; ואלו המודל העוסק בהתבוננות וכיצירת נחת רוח אופייני יותר לגישה החסידית. ואכן עיצו בלשוננו של ר' זאב וולף בפתחת הדין על המודל שאני מגיח כי המחבר רואה אותו נגבדה יותר מלמד, שזו הייתה גם הרגשתו: "אמנם יתפרש על פי דבריו". מבחינת תיאורם של החסידים דומה כי דברי ר' דוד ממאקוב קלעו למטרה: באמצעות ההתבוננות באישה אפשר להגיע אל הבורא, "להעלות את המחשבה", וזהו תמצית עבודת השם החסידית. מתחזות מסוימת קיימת בין מודל זה ובין המודל השני, כפי שדבריו של ר' זאב וולף על כוונות האר"י מלמדים, אך אין מתח זה גורם לדחיקת רגלי הכוונות הלוריאניות באופן מוחלט.

נשאלת השאלה: האם המודל המורה על ההתבוננות, העוסק במעבר מן חיפוי ההתחנן לעליון, הוא המצאה או הידוש חסידיו? מתוך עיון בכתבי המגיד ממורקין ותלמידיו דומה, כי זהו המצב; אין הם מזכירים מקורות לדעותיהם בדרך כלל, אך הדבר בולט לדעתי במקרה שלנו במיוחד.

לדעתי משקפות המובאות שהבאנו לעיל עיבוד של תפיסה שמצויה מראשית החסידות, ומקורה בקבלה, תפיסה אשר עסקה במקרה של התבוננות באישה ובהגעה אחר כך להתבוננות בשכינתו ולדבוקתו בה. כוונתי למשל המפורסם על יושב הקרנות וכת המלך של ר' יצחק דמין עכו, שהשתמר בספר ראשית חכמה לר' אליהו דה וידאש.<sup>32</sup> משל זה היה ידוע יפה לכעש"ט, כפי שציטטו כבר החוקרים,<sup>33</sup> ואביא כאן

31. ראה ר' ש"י-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים התשכ"ח, עמ' 133-135, ולהלן

תערה 42.

32. ראה לעיל תערה 5 ולקמן תערה 38.

33. מ' פינקאו, במי צמחה החסידות, ירושלים תשל"ח, עמ' 208-209, 261; ז' גריס,

ספרות ההגונות: תלודתה ומקומה בחיי חסידיו של הכעש"ט, ירושלים תש"ן, עמ' 206-207; מ' פכטר, "עקבות השפעתו של ספר ראשית חכמה לר' אליהו ד' וידאש בכובי ר' יעקב יוסף מפולנאה", בתוך ר' דן ר' הקי (עורכים), מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר מוגשים לשיעור תשבי, ירושלים תשמ"ז, עמ' 576-577 ודברי גולדווייך בתערה 38 לקמן. וראה גם י' תשבי, חקיי קבלה ושלוחותיה, ירושלים תשנ"ג, ב' עמ' 501-502, אשר דן פחות ליפיתיה של אישה אצל המגיד ממורקין ואצל ר' ברוך מקוסוב, מבלי להזכיר את המקור אצל ר' יצחק דמין עכו. וראה גם את המשפט המצוטט לעיל בתערה 16.

מכך על בנייתה של היפה בנשים כחלק מתהליך גאולתי. לדעתי יש לראות בתהליך התיקון על ידי העלאת ניצוצות גם גרימת נחת רוח, ומשום כך לפינוי שילוב מודרג של שני סוגי התאורגיה, כפי שנואה בסעיף הבא.

ה

ברצוני לסכם את שלוש המודלים שהתוארו אגב פירושו דברי הנגמרא על רוק, שחוק וכו'. המודל הראשון רואה ביפית תוצאה של ההזויות חסרת משמעות של יסודות שפלים ומאוסים, ועל החסיד להתרחק מהקניית כל ערך ליפית זה. המודל השני רואה ביפית האשה השתקפות של יפית השכינה, וזיקה זו מזמינה גישה חיובית יותר, המאפשרת לאדם להתמלות מן הגשמי אל הרוחני באמצעות ההתבוננות. הגישה השלישית מניחה נפילה של ניצוצות בתוך הקליפות וגאולתם בידי המיסטיקון. שלוש המודלים מוצגים כדרכי פעולה בעלות תוקף, שכנואה משלמות זו את זו. למודלים אלה מקורות עיוניים שונים, ואינני רואה כל צורך ולא אפשרות להציע גישה שהגשר ביניהם. אולם דומני כי אין מדובר כאן בדרכי פעולה שונות ערך. הגישה הראשונה היא בחינת יסור מרע", ואילו השתיים האחרות הן בחינת "עשיה טובה". הגישה התאורגית הן, לדעתו של ר' זאב וולף, תפיסות עדיפות של חיים דתיים. הייתה מדרג את שלוש המודלים במבנה הייררכי כדלקמן: המודל הראשון נוגע לאדם בלבד, ומרחיקו מן הרע; המודל השלישי נוגע לאלהות המתגלה, הן למערכת הספירות והן לניצוצות שנפלו או נחלשו בעולם; ואילו המודל השני נוגע ביצר או כבודה עצמו, והוא המודל החשוב ביותר. כפי שציטטנו לעיל, המודל השני מוצג כדרך לגרום נחת רוח:

ואישים המשיכילי יתנו לב לדעת לעשוי בתחתון ולדמו בעליון ולהשיג משם עולמו... כאלו יתכן להם להעלות התפשטות האורות למקו אשר היה שם אהל בתחלת מרום שבת ומזה מקבל הק"ב ה' תוס' תענוג ושמה לקראת הפקחים אשר דעת יפה להעלי' הנצוצין קדושי' במקומות הנמרכי'.<sup>29</sup>

המודל השלישי, המבוסס על העלאת ניצוצות ותיקון, קשור במפורש אצל המחבר החסידית בתורת הכוונות הלוריאנית.<sup>30</sup> והנה, בכמה מקומות מביע ר' זאב וולף יחס

29.

ראה שם, דף ק' ע"ב. מובן, גם סוגי תאורגיה אחרים, שהתפתחו בראשית הקבלה, מציינים אצל ר' זאב וולף. ראה, למשל, ברך קיא את תפיסת "אבר מחוייב אבי", שעליה התבסס את הדין בספרי קבלה: היבטים חדשים, עמ' 198-205.

30. אור המאיר, דף קט ע"א.

[13]

שהצליח, בלי לימוד תורה וללא קיום מצוות, להפוך ל"חסיד עולם", כדברי הכעשי"ט, היה דמות מושכת יותר לתנועה שבסופו של דבר משכה ציבורים רחבים יותר. בדומה לדמות אחרת הדומה ליושב הקרנות, הלא הוא הנודח המנועלים – שגם דמותו נשמרה בידי ר' יצחק דמין עכו והועברה להסדרות באמצעות קבלת צפת – בעיקר ר' משה קורדובירו – מדובר באן בגיבורים עממיים שנהפכו למוחלים לחיקוי בזכות דבקתם בפעילות לא נומית.<sup>38</sup> למיטב ידיעתי לא משכו שתי דמויות אלה את תשומת לבם של המקובלים הליריאניים, שהייתה להם נטייה אליטיסטית מובהקת. אולם דווקא דמויות אלה אפשרו הרחבת החומה של הפעילות המיסטית מעבר ללימוד תורה וקיום המצוות אל פעילויות אנומיות. מתוך ניתוח ארגון המורלים שהצגנו לעיל אפשר להבין, שעשיית נחת חרות לאל עולה על תפקוד הכלים השבורים והעלאת הניצוצות; המגע הכלתי אמצעי עם האלוהות היה חשוב לחסידים יותר מאשר היצע הטכני המורכב של קבלת האר"י.

עבודת הכורא שתחילתה במורגש – ולא בלימוד המורפטי – איננה המצאתה של החסידות. עליית קרנה היא חלק מתפתחותם של מורלים השונים מן התאוסופיה והאורגיה הליריאנית. במקומות מסוימים נקלטו מודלים אלה בשל התאמתם למבנה התרבותי-דתני של קהל מסוים. הצלחת פנייתם של מיסטיקונים שהפכו למיסרי החסידות אל שכבות רחבות יותר הייתה מותנית בכחזרת מורלים דתיים שיוכלו להיקלט. במציאות שבה החוויה של שורקים דופינגטיות יותר בחיי היומיום מאשר חשקלא וטריא בבית המדרש עשוי היה המורל המתבונן לזכות לערנה. ר' יצחק דמין עכו, שהשתרר לאלית-משנה והורה דרך לדבקת להמונים,<sup>39</sup> הוא מקור מתאים לתנועה שממנהגייה הראשונים השתייכו לאלית מעין זו, אך ניסתה להפיק רעיונות מיסטיים בשכבות נרחבות יותר.<sup>40</sup>

38. ראה ע' גולדרייך, ספר מאירת עיניים לר' יצחק דמין עכו, ירושלים תשמ"א, עמ' שצח הערות 29; ג' 29; ג' 29, פורק יסוד בהכנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ז, עמ' 125–126. בהקשר זה ברצוני להדגיש את חשיבות הערתו של גולדרייך, שם, עמ' שצט הערה 31 בעניין חנוך האושרי: "על קרבותו של סיפור זה לעניין העבודה בשמחות, בחסידות כבר העיר ג' שלום כפרקי יסוד שם. הפנומנולוג ישתאה למראה כמה וכמה קווים חסידיים בעש"שניים נוספים באישיותו תרבותית של רי"ע"; הרעיון הנוגע שמונא בשמו כס' ראשית חכמה לר"א רי וריאש, שער האהבה ד'... הדומה דמיון רב ליקל וחומר' הידוע של המגיד ממזריץ וכו'". וראה גם אידל, חסידות, עמ' 367–368 הערה 108.

39. ראה אידל, היבטים חדשים, עמ' 68.

40. ראה למשל אור המאיר (לעיל הערה 18) על "עם ישראל קרוב", וכן שם דף מט ע"ב; אידל, היבטים חדשים, עמ' 212.

[12]

משה אידל

328

רק דוגמה אחרת, המפורשת ביותר, להיכרותו של הכעשי"ט עם המשל; ר' יעקב יוסף מפולגאה כותב בחיבורו צפנת פענח על השימוש החיובי ביצר הרע:

ויותר מזה מפורש כהבחי ב"א במעשה דר' יצחק דמין עכו שכי' מעשה בא' שתבע לבת מלך והשיבו שילך לבית הקברות וכו' עד שהופיש מתאזרות הערה"ז ונעשה חסיד עולם.<sup>34</sup>

לדעתי הבעשי"ט ובעקבותיו ר' יעקב יוסף מפולגאה היו מעוניינים דווקא ביסוד הפחות קונטמפלטיבי שבסיפור, בעיקר כפי שנוסח בידי ר' יצחק דמין עכו עצמו בסיומו, כאשר גורם "שמי שלא חשק לאשה הוא דומה לחמור ופחות ממנו כי מהמורגש צריך שיבחיץ העבודה האלהית".<sup>35</sup> הבעשי"ט נמשך יותר, מתוך הסתמכות גם על מקורות אחרים, להדגיש את הפן החיובי שבחשק.<sup>36</sup> דומה כי יסוד זה היה מרכזי פחות אצל המגיד וחלומייו, שנושיתם יותר מתבוננת, ולעתיים אף נוטה יותר להשגה אינטואיטיבית. ואכן אפשר לגרוס מן הקטע הקטן שהבאנו לעיל מדברי ר' יצחק דמין עכו – המשקפים תפיסה הריבה יותר מקפת ומפורטת<sup>37</sup> – כי העבודה האלהית תחילתה במורגש, וכי טבעו של מורגש זה מפורש: אישה. ללמדנו, כי תפסתו של ר' יצחק דמין עכו, היונקת ממקורות ציפתיים שהושפעו בסופו של דבר מתיאורו של אפלטון ב"משתה", תפיסה אשר הוצגה בחיבור השייך לקבלה הקדומה – ספר אבוד של ר' יצחק דמין עכו – ונשמטה בקבלת צפת, נחשבה נבחרה יותר מאשר קבלת האר"י. תפיסה אפלטונית, שחודדה ממקורות מוסלמיים, נעה לאטה מן השוליים למרכז, בדייק כפי שגיבור המעשה, יושב הקרנות, נהפך ל"עובד שלם, איש אלהים קדוש", כדברי ר' יצחק דמין עכו.

ללמדנו כי לתולדות הרעיונות דינמיקה משלהם, שאיננה בהכרח מתשבת בעלייתם והתפשטותם של אסכולות ומאורעות היסטוריים. יושב הקרנות הפשוט

34. צפנת פענח, ניו יורק תשל"ז, דף קטז ע"ב. זוהי החזקה המפורשת ביותר של המעשה. בכל המקומות האחרים שבהם יש רמיזה לדברי ר' יצחק דמין עכו לא ברור אם הכוונה למעשה או רק לסימו העוסק בחשק באישה. ראה הערה 33 לעיל, וראה גם אסקס, הבעשי"ט כמיסטיקון, עמ' 443–446.

35. ראשית חכמה, שער האהבה, פרק ד. והשווה לדברי של ר' זאב וולף, אור המאיר, דף רעג ע"א: "כי באמצעות גשמיות ירגיש במחשבות ורתיבות אורות עליונים". הדמיון בין ניסוח זה ודעתו של ר' יצחק דמין עכו ברור לגמרי. והשווה שם, דף רעג ע"ג, רפא ע"ז. במיוחד חשובים דברי ברך קצף ע"ד: "שם הוא גורס במפורש כי מספר ראשית חכמה למד "התעוררות לפשו לעבודת הכורא אפי' מגשמיית". וראה גם שם, דף ריב ע"ד. וראה לקמן הערה 59.

36. ראה צפנת פענח, דף פג ע"ב; תולדות יעקב יוסף, קאריעץ תק"ם, דף מה ע"ב.

37. ראה אידל, קבלה נבואית, עמ' 137–145.

מצרכות מסועפות המודגות, מפרשורת, משלברת ומעממות רעיונות.<sup>46</sup> דומני, כי הדין הליעיל על המודלים השונים של ההתייחסות ליפי האשה מלמד על מגמה להזלות מודל מסוים לעומת חברו, לקבוע מעין הייררכייה המקנה יחוד לדין החסידי דוקא בשל העמדתם יחד של מודלים שונים. הדגשת-יתר או החרפת משמעותם של רעיונות מסוימים מקנה לעתים נופך מיוחד להגות ולמעשה באסכולה מסוימת.<sup>47</sup>

לדעת לא די לחקור את העולם החסידי בניחות של חולדות הרעיונות, המחפש את המשפך או את החזיוני, אלא יש לבדוק אלו מודלים קיימים עבור את תהליכי הסנין ומהי דרך הארגון שלהם. אופייה השמרני של החסידות לא יובן אם ידגש הדבר שהמתקן כינה "רדיקליזם"; ואלו החזיוני שהבמהשכת החסידות וכדרכי ההתנהגות שלה לא יובן ללא הבנת כלל היסודות שהשתלבו, ולא רק ה"רדיקליזם" שביניהם.<sup>48</sup> ראינו לעיל כיצד תפיסה אפלטונית נקלטה בקבלה בשלהי המאה ה-13,

46. מבחינה מתולדותיה זו קרוב אני יותר לגישתו של בובי. השווה שלום, דברים בנו, עמ' 365-368.

47. דווי לדעתי המקרה של המודל המיסטימני שמקורותיו הקבליים וגולגוליו החסידיים הוצגו בהרחבה בהכרחי על החסידות, בעיקר בעמ' 45-145. החרפת תפיסת הדבקות מחד גיסא והצמנת היסודות הממניים מאידך גיסא הקנו למודל זה בחסידות אופי משליל.

48. ברינו להעיר בקצרה, ואני מקווה להרחיב על כך במקום אחר, על פרויקט שנוצר בחקר המיסטיקה היהודית בשל השימוש הבלתי מבוקר במונח רדיקלי. כידוע, מונח זה מציינ רעיונות וצורות התנהגות חריגות, ובצורה מובלעת היה המונח למציין רעיונות מהטיסם, בייחוד בשבתאות, וכפי שתוקריים חשב בעקבותיה גם בחסידות. אולם הודות למחקר המאלי של פינקא' מתברר, כי רעיונות "רדיקליזם" שנחשבו יצירתה של השבתאות ומשם חדרו לחסידות נמצאו גם בספרות המוסר הקבלית שאין להניח כי הושפעה בידי השבתאות. כך נוצר מצב מעניין, שפינקא', ששם לב לקיומם של רעיונות "רדיקליזם" בספרות השמרנית שבדקי, לא הסיק שום מסקנה פנומנולוגית ממצאויו, והמשיך להדקק למונח רדיקלי. נשאלת השאלה, האם רעיונות שהתקבלו בספרות המוסר, ללא התנגדות משמעותית, והתקבלו אחר כך בחסידות, הם "רדיקליזם"? הרי מונח זה הוא יחסי למה שרווח בתוכוח מסימלית, ורק פרשנות מצמצמת של הודות כדת יבשה ומאובנת מצדיקה את כניוים של רעיונות מסיימים "רדיקליזם". הנדרה אחרת של ההודות, כדת פתוחה ווינמית יותר, תשמטי את הקרקע משימוש בלתי מושכל במונח זה. כך הדבר במקרה שלנו: הסתכלות באישה כולה להחלי את האדם לדרגה בטהה של הכרה דתית, ואם רעיון זה התקבל אצל אישים שהיו בקונטנטים בעולם הקבלי, כגון ר' יצחק דמן עכו ור' אליהו די וידיאש, ואחר כך בחסידות, אין לדון בו כרעיון רדיקלי, גם אם ר' דוד ממאקוב מתלץ בקורת. על שאלת הדרקליזם הדתי בחסידות ובשבתאות ראה גם אליאור (הערה 45 לעיל), עמ' 380-381, 385-388.

- לעומת זאת, קבלת האר"י השתלבה באלטה הראשונה, שמיזגה את לימוד התורה האינטנסיבי עם פרויקטיות לוריאנית, ומתוך נציגים של אלטיה זו צמחו, בסופו של דבר, בכירי המתנגדים לחסידות: הגר"א ור' חיים מוולוז'ין. באלטיה זו לא צמח שום ניסיון להרחיב את גבולות המעשה הדתי, דוגמת העבודה בגשמיות בחסידות, וממילא דמויות כגון ויישב הקרנות – הייתי אומר דמויות של שווקים – לא יכלו להפסי מקום משמעותי בעולמם הרוחני. הרשת הפרשנית של מייסדי החסידות הייתה שונה, והבדדה שהם ביירו מתוך המסורות המיסטייות השונות שנופצו בדפוס ואף כתב-ידי הייתה שונה מזו של אנשי קלויזים שונים או של הממנגדים מאחר יותר. מורי החסידות בחרו ויצרפו יסודות רוחניים שהתאמו לאור-גל אחר, שהם הבינו או נחשו כי יוכל להיקלט בציבור רחב יותר. בורה זו כללה, בין היתר, הכלטה של יסודות מגימים<sup>41</sup> שנוצמו פחות להפשה של האליטה הקבלית הראשונה, שהתרחכה בלימוד המסורתי כערך עליון. גם התקבלותם של היסודות הלוריאניים הייתה שונה אצל רוב החסידות בהשוואה להיבורים קבליים שנוכחו בקלויזים או אצל המתנגדים: לא רק שנדרחו יסודות מוכיזים בקבלת האר"י, דוגמת הכוונות בתפילה,<sup>42</sup> אלא שהמונחים הלוריאניים שהתקבלו בחסידות עבור שינויים משמעותיים, בעיקר פרשנות פסיכולוגית שצייקו מקורות השראות מוחץ לקבלת האר"י.<sup>43</sup> המשמעות המושגית של המונח קבלת האר"י טעונה עדיין מחקר מפורט, אך דומני כי ישי להסביר את היווצרותן של משמעותיות חדשות למונחי האר"י על ידי השפעתם של מודלים מחשבתיים שמקורם באסכולות קבליות לא לוריאניות.<sup>44</sup> בלי מאמץ אינטלקטואלי אשר המודד עם המשמעות (אבל יבחר במקום זאת לחזור על חשיבותם של מונחים לוריאניים שמוכנס לא התברר כראוי) תפגע הכנה פנומנולוגית של החסידות, שתוצג או כהמשך שגבולותיה לא התבררו, או כמהפכת גם במקרים שאפשר למצוא מקורות לדעות "חדשות" אלה.<sup>45</sup> לדעתי מה שקובע את פריצופה הרוחני של חנוכה זו או אחרת הוא הרשת הפרשנית הבודדת ומסוננת מונחים וצורות הארגון של רעיונות, המאפשרת היווצרותן של
41. על נושא זה ראה אידל, חסידות.
42. ראה שם, עמ' 33-43; לעיל הערה 31; אטקס, הכעשיט כמיסטיקן, עמ' 451-453.
43. ראה אידל, חסידות, עמ' 227-238.
44. שם, עמ' 89-95, ולהלן הערה 53.
45. השווה ר' אליאור, "קבלת האר"י, שבתאות וחסידות: רציפות היסטורית, זיקה רוחנית תחת נבדלת", בתוך ר' אליאור ו' דן (עורכים), קולות רבים, ספר הזיכרון לרבקה ש"א-אופנהיימר, ירושלים תשנ"ז, עמ' 379-398. וראה הערה 52 לקמן.



בעקבות הבעש"ט והמגיד ממזרין, גרסה כי באישה יש כפל-פנים, המאפשר לעלות מן המורגש שבה, באמצעות היסוד הרוחני, אל מקור היופי. זו הייתה דעתו של ר' יצחק דמן עכו, שהייתה ידועה יפה לראשוני החסידים. האופי המהפך של ההתבוננות במורגש הוא המשך ישיר שמקורותיו ברורים ומצוטטים, ואין צורך לראות במקרה זו מהפך חסיד דווקא.<sup>54</sup> מה יותר דיאלקטי מאשר יושב קרנות ההופך לקדוש שעולים אליו לרגל או לחשקו המיני שהופך לאדום רוחני עליו, כדבריו של ר' יצחק דמן עכו? מה יותר "חסיד" מאשר בת מלך בשר ודם שמתגלה כמציינת את השכינה? מה יותר אופייני לקבלה הנבואית מאשר טענה, החוזרת בין היתר בשם הבעש"ט וגם אצל ר' זאב וולף, כי באמצעות צירופי אותיות אפשר לדבוק באל?<sup>55</sup>

נסכם את הצעתנו דלעיל בצורה נרחבת יותר. במקום ראיית תולדות הקבלה אשר מתמקדת בהתקדמות של אסכולות, כאשר התאופניה הלוריאנית היא הגיבשה החשוב ביותר של החומר הקבלי אשר תרם להופעת החסידות, אני מצייע לראות בתולדות הקבלה התמודדות בין תפיסות תאופניות מחד גיסא ותפיסות אקסטטיות יותר מאידך גיסא. התמודדות זו כללה, בין היתר, פרשנות פסיכולוגית של מערכת הספירות כבר במאה ה-13 אצל ר' אברהם אבן-עלפיה וכאסכולה של ר' יוסף בן שלום אשכנזי,<sup>56</sup> ובצורה אחרת אצל ר' יצחק דמן עכו.<sup>57</sup> התסידות היא אחד

למרכוזיותה של התאופניה הלוריאנית בחסידות. מטרת מעין זו מצויה בקבלה האקסטטית, שהגישה את חשיבות ההתמודדות, השתוות, הדבקות והתפשטות הגשמיות כמטרות מגובשת למדי – ודאי לא פחות מאשר בחסידות – וחבל שבמהקרן נמשכה ההתעלמות מזה של קבלה. השווה את הטענה של אליאור (תערה 45 לעיל) עמ' 391, לעומת זאת אדל, חסידות, עמ' 55–62–225. ללא פתיחות לגופי ספרות מיסטית שהותחו בעבר, כגון הקבלה הנבואית או הקבלה המגית בתקופת הרנסנס, שהיו ידועים יפה ברור ראשוני מוריי החסידות ואף אחר כך – יותר מאשר לחוקרי המיסטיקה היהודית היום – קשה יהיה להוקדם בהבנת ההתלהיבים של ארון הידע המיסטי שחוקרי החסידות היו צטוקים בהם בהגותם ובחיהם המיסטיים. ראה, למשל, את דברי ר' אהרן הכהן מאפסא שהבאתי שם, בעמ' 59–60, מספר

אור הנגה לצדיקים.

54. השווה אליאור (תערה 45 לעיל), עמ' 392–397, הנעזרת לצורך הדגמת הייחוד של המתשבה החסידית דווקא בדברי ר' זאב וולף מו"שומרי. אבל השווה לעיל הערה 35.

55. ראה אדל, חסידות, עמ' 56–58; אור המאיר, דף כה ע"ב: "עושה צורפים קדושים לרבך את נפשו ברוממות אלהותו", והשווה אליאור, שם, עמ' 396.

56. ראה אדל, חסידות, עמ' 227–238.

57. על כך עמדתי במאמרי "The Jubilee in Jewish Mysticism" (forthcoming).

התקבלה בקבלת צפת והפכה למנהג בחסידות.<sup>49</sup> לפנינו תהליך מעגלי: המתשבה האופלטונית הפרתה את המיסטיקה המוסלמית, ובאמצעותה את המיסטיקה היהודית. ללמדנו כי הבנתה של החסידות אינה יכולה להצמצם בחקר תולדות הרעיונות בתחום המחשבה היהודית בלבד, אלא יש לראותה בנישה פנומנית הרבה יותר, שתכלול יסודות פילוסופיים שונים, לרבות אפלטון והנאופלטוניזם, מגיה טליסמתי ומקורות מוסלמיים<sup>50</sup> ואף השפעות מן הסביבה הקרובה יותר.<sup>51</sup> מוטב להדגיש כי הגיג הזמן שחקר המיסטיקה היהודית, וככלל זה החסידות, יצא מן הגשו המחשבות ויאמץ גישה פחותה יותר, שלא הצטמצם למנטרה של השפעה לוריאנית ושבתארת כהסבר-ייסוד.<sup>52</sup> בריקת כמה מן הערכים המיסטיים של החסידות, כגון השתוות, התבודדות, דבקות ועוד, מלמדת על רציפות עם מודלים מהשבתיים לא-לוריאניים, אשר שינו את משמעותם של מונחים לוריאניים רבים או, כמו במקרה שדנו בו כאן, ראו כתפיסה הלוריאנית סוג פעילות מיסטית נמוך יותר מאשר תפיסה קבלית לא-לוריאנית.<sup>53</sup> דומני כי הצלתו להראות לעיל כי תפיסתו של ר' זאב וולף מדיטומלי,

49. על יסודות נאופלטוניים אחרים בחסידות ראה, למשל, אידל, היכבים חדשים, עמ' 67, 322, תערה 62, ערה 93, ועוד. במקום אחר אוסר להציע מקור פלוניי להמלצתו של הבעש"ט של המיסטיקון לראות עצמו כבן העולם העליון. השווה אליאור (תערה 45 לעיל), עמ' 391, 396.

50. ראה אדל, חסידות, לאורך הספר, בייחוד עמ' 81–82.

51. ראה אדל, היכבים חדשים, עמ' 338, ערה 137.

52. מרעי היהדות 37 (תשנ"ז), עמ' 161–182. באחרונה פרסמה רחל אליאור מאמר שבו היא טוענת להשפעה משמעותית ביותר של דברי ר' יוסף קארו על הבעש"ט. ראה ר' יוסף קארו ר' ישראל בעל שם טוב: מטמורפוזות מיסטיות, השריאה קבלית והפנמה רוחנית, תרכ"ק סה (תשנ"ז), עמ' 671–709. כמה מטיעוניה מקובלים עליי, אך לגבי כמה טענות אחרות יש לדעתי הסבר אחר מאשר השפעתו של קארו. מכל מקום, טיעונה המרכזי במאמר אינו מתיישב עם הדק הבורר שהובלט במאמרה האחר, שציין בהערה 45, המקנה לקבלת הא"י את חלק הארי של ההשפעה על החסידות. דעתה במאמר על קארו מתיישבת, לעומת זאת, יפה מאוד עם הגישה הפנומנית שהציעתי בספרי על החסידות, גישה שהיא חלקה עליה במאמרה הנזכר בהערה 45, שבו אף לא התייחסה בצורה משמעותית לטענה שלה עצמה על חשיבותה של ההגות המיסטית של קארו, שאינה לוריאנית כלל! והשווה גם בספרי על החסידות, עמ' 151, 173, 281.

53. אני מקווה להרחיב במקום אחר דברים שכבר כתבתי בקיצור בספרי חסידות, עמ' 89–95 ואשר מוכיחים את הטענה כי מערכות מחשבה או מודלים לא-לוריאניים הם היסודות אשר לפיהם הובנו המונחים הלוריאניים. לטענה זו לא הייתה כל התייחסות אצל החוקרים הטוענים

המקרים החשובים שבו התגברו היסודות האקסטימיים שנטו לפרש את המערכות התאוסופיות פרשנות פסכולוגית. כיוון שלמרבית המקובלים האקסטימיים הייתה דרך מיסטית מנוכשת למדי, חדרו מושגי-היסוד שלהם אל חוגים בעלי נטייה פנוימית שקיבלו את הצרכים המורכבים של הקבלה האקסטימית, חרבות והתגלגלות, מתוך פרשנות פסיכולוגיסטית של התאוסופיה.<sup>58</sup> ר' יצחק דמן עכו הוא אחת החליות החשובות ביותר להשפעת הכיוון האקסטימי על תולדות המיסטיקה היהודית.<sup>59</sup>

#### קיצורים

אטקס, הבעש"ט כמיסטיקן = ע' אטקס, "הבעש"ט כמיסטיקן ובעל בשורת בעבורת ה'", ציון סא (תשנ"ג), עמ' 421–454.

אידל, דיכטים חדשים = מ' אידל, קבלה: היכטים חדשים, חרנם אבריאל כר-לכב, ירושלים ותל אביב תשנ"ג.

אידל, חסידות = M. Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, Albany 1995  
אידל, קבלה נבואת = מ' אידל, פרקים בקבלה נבואת, ירושלים 1990.  
שולם, דברים בגו = ג' שולם, דברים בגו, תל אביב 1975.

#### מיכאל פישביי

### "מחול לצדיקים": תורת הריקוד אצל רבי נחמן מברסלב

א

מה קורה בשעת הריקוד? מה באמת מתרחש כאשר האינדיאנים משבט אומהה טובכים עמוד פולחני, כאשר בני הוואיאמוואסי מטים את גופם באקסטוזה, או כאשר הבטנים של דילוגים וסיכובים מתפתלים? האומנם ניתן להרקיז את החיטה ממעמקי האדמה, או להכטיח את המשך קיום מחזור השמים? דור דור ודורשיי. בתקופה העתיקה היו לאורופידס ולוקינוס תשובות משלהם; והאנתרופולוגים המודרניים מציעים גם הם תשובות לא מעטות בחזותם דרמות של מעמד ומשבר, שחרור רגשות או פולחני מעבר המוצפנים במחול. ומאידך, הפיזיולוגים מצביעים על שינויים ברמת התודעה.<sup>1</sup>

עת לכל חפץ ומקום לכל ההשקפות הללו, ואין ספק ביכולתן לסייע לנו להסביר היכטים שונים של פעולת הריקוד בכלל וביסויי האמנותיים והכתובים בפרט. דרך משל, נעמיד לנגד עינינו תורה אחת הכתובה בספר דגל מחנה אפרים למו"ה ר' משה חיים אפרים מסודלילקוב (1737–1800 לערך). התורה מתבססת על משל ששמע מסכן, ר' ישראל בעש"ט, ובה הוא מנסה להסביר את צירוף המושגים הנוגדים בפסוק "וכל העם רואים הקולות" (שמות כ, יח), המופיע בזיקה למעמד הר סיני.

1. הספרות בנושא זה עשירה ביותר; הקורא בן ימינו יכול עדיין להפיק תועלת מקריאת התורותיו

הפנומולוגיים של G. van der Leeuw בחיבורו *The Holy Beauty: Saged and Profane Beauty: Part I*

ביצירותיו וביבליוגרפיה: *A Theory of Nonverbal Communication*, Chicago & London 1979; P. Spencer (ed.) *Society and Dance*,

Cambridge 1985

58. כפי שאראה במחקר נפרד, השפעת תפיסתו של אבולעפיה ניכרת בכיורד גם אצל המתגרים.

59. אורי עור כי הטענה, כי מן המורגש נוכל לדעת את המושל, כאשר המושכל משמעו השכינה או מערכת הספירות, תורת חרבה אצל ר' יצחק דמן עכו; ראה, למשל, אידל, קבלה נבואת, עמ' 141 הערה 115, ועוד.